

「近代的社会福祉論」再考

—宗教との關係をめぐって—

三 宅 敬 誠

(佛敎大学研究生)

はじめに

宗教と近代的社会福祉の關係をみるうえにおいて、先ず考えなければならないことは、我国の近代精神というものが宗教の否定のうえに成り立っているということであり、我国の近代的社会福祉もその精神の延長線上にあって、宗教を否定していることである。

宗教否定の側面は、我国の近代的社会福祉の論理のうえで次の二つの点から問題点を指摘することができる。

一つは、社会福祉は、その対象者の人間の生活の困難に着目しそれに対する援助であるが、近代的社会福祉は人間

の生活には宗教を必要としないという観点から、社会福祉という概念の範疇が出来上がっていることである。このことのために、通常の社会事業をただ単に仏敎者が行つておれば仏敎社会事業と定義したりするなど、宗教の社会福祉事業の定義をあいまいなものとしている。

今一つは、他人を救済または援助する者の原動力について宗教的慈善の精神の否定を契機として科学的方法論として近代的社会福祉は出発したが、しかし同時にそれは宗教的慈善に代わる援助者個人の内なる原動力の論理を、理論の外におきそれに代わるものを用意しなかった。このことによって、援助者の心の内なる原動力の論理の希薄さは、

近代的社會福祉の主たる現場である社會福祉行政の腐敗の促進を容易にしている。

これら、援助される側と援助する側の両面から宗教という要素を取り除いたために生じる問題点について、いまし詳説してみたい。

I—1

人間のあり方・倫理というものを考えるとき、それぞれの宗教や哲学によって倫理も異なる。古代ギリシャのアリストテレスは、その最高善の実質内容を幸福と答え、当時の一般人は、その具体的内容を、快樂、名譽、富裕とした。キリスト教では、神の國の幸福の約束であり、神の信仰(fides)と永生の希望(spes)と神への至愛(caritas)が人間の幸福を示す三つの徳とされたという。

また、これらの倫理觀について、佐藤俊夫氏によれば、幸福説と完全説が存在するが、道徳を「人間の幸福」とともに語ろうという考え方は、この世における人間同志の横のひろがりを基盤とした此岸的・水平的な倫理觀といえる。

これにたいして、道徳を「人格の完成」とともに語るのは、現実をこえた高い理想を設定しているわけで、人間とそれを超越した者との縦のつながりを枢軸とした彼岸的・垂直的な倫理觀といえるという。そうして、西洋の倫理觀は、おおざっぱに言えば幸福説を基盤とし、東洋の倫理觀は、これまたおおざっぱに言えば完全説を中核としているとい^①う。

このような東洋と西洋をおおざっぱに概括している説は、我國の宗教と社會福祉を考えるうえで興味深い説である。特にこの説の東洋についての見方は、宗教の中でも仏教について考えるとき当てはまるのではないだろうか。

仏教のめざすところは、その名のとおり仏になること・悟りを得ることを目的とし、いわば人格(この言葉は、西洋の近代哲学用語からの援用であり仏教には少しなじまないと思うが敢て使用する)の完成を目指すものである。

仏陀の時代の印度における宗教的特色も、一般的に非現實的・個人主義的傾向が強く、かつ、はなはだ厭世的色彩が濃厚であった。當時の印度は、無軌道に猛烈な土地掠奪

と征服が続けられ、大衆の切望するところは制度にたいする変革ではなく、不満は諦めとなり、この社会からの逃避であった。しかし、実際には現実レベルでの逃避は許されず必然的に彼らは現世を厭離し「解脱」への道を未来に求めることにより苦悩からの脱却をしようとした。仏教もまたこのような状況にたつて、人間の社会生活自体が不安と苦悩と災害に終始するものであると考える厭世観から出発したといわれている⁽²⁾。

このように歴史的状況から考えると、やはりキリスト教やギリシャ文明を基盤とする西洋文明は、多少の異論はあるとしても、幸福説を中心に展開し、仏教文化を受け入れた我国は、完全説を中心にして展開している文化であるといえる。であるからして、仏教文化のあるところ、人生の目標はいわゆる此岸的「幸福」よりも彼岸的「さとり」（仏になること）⁽³⁾であると規定することができる。

一方、社会福祉というものを考えてみると、その用語は必ずしも定まった意味で用いられていることは少ないが、いずれにしても、「社会福祉は人間の幸福を最大の価値と

する」⁽³⁾この意味で此岸的であり幸福説を基盤とする西洋思想レベルからのアプローチによる発想の産物であるといえよう。

前述したように、此岸での幸福を必ずしも第一義としな我国の仏教文化の中で、仏教の社会福祉事業ということがいわれ、しばしばその歴史的な事蹟について論じられているが、それらの事蹟はおおむね古代では行基の架橋や造池による灌漑施設等の土木事業や慈善的旅館である「布施屋」の設置、聖徳太子の施薬院・療病院・悲田院の設置、空海の万農池等の灌漑施設、綜芸種智院による庶民教育等であり、また、鎌倉時代の仏教の慈善救済としては、旧仏教側が積極的であったとされ、それらの活動として道づくり、橋渡し、貧人・病人への施食・施薬といったことを列挙している⁽⁴⁾。

これら従前の説は、特に鎌倉仏教のいわゆる仏教の社会福祉事業について検討するとき、旧仏教は観尊や忍性を代表として「慈善救済」にきわめて積極的であったが、法然や親鸞、日蓮に代表される新仏教は「慈善救済」を行わず

否定的であつたとらえている。

このような見解に対して池見澄隆氏は、いわゆる社会事業に限るという前提にたつ限りこれらの説はおおむね妥当であるとし、しかし、「いわゆる社会事業とはちがったかたち」での救済が鎌倉新仏教を見たときに存在するとし、それは、仏教の「慈悲」の行としての発露のしかたが違った、つまり『慈悲』の型が異なっていたのだと考えるべきであるという。また、池見氏は、「鎌倉新仏教の祖師には、おしなべて積極的な『慈善救済』がみられないのは事実であるが」それは「第一義的には自らの教説の流布こそ慈悲の実践の場であるという確信にもとづいたものである。そして、その観点にたつ限りにおいて、慈悲に関する姿勢を『新仏教』として一括することに意味がある」としている。⁽⁵⁾

氏のこの指摘は、現代の日本の社会福祉を宗教の立場から考えて行くうえで特に重要であると考えられる。

それではなぜ従前の説では、鎌倉旧仏教では社会事業が行われていたが鎌倉新仏教では消極的であつたという議論

がなされるのであろうか。

私は、これらは、現代我国の社会福祉を論じる人々が、我国独特の近代精神に基づいて社会福祉という範疇を形成し、その範疇で我国の仏教史上の社会福祉の事蹟をもとらえようとしたところに由来するものであると考える。その結果は、従前まで論じてきた人々においては、近代の我国の社会福祉という範疇の適否については吟味を加えることなく、それらの社会福祉事業の範疇をうのみにして、通常の社会事業をたまたま仏教者が行えば仏教社会福祉事業として規定してきたきらいがある。もちろん仏教者側からいえば、おおむね救済援助を行う者の動機から分類し定義しており、それぞれの經典等に動機の根拠を求めている。そうして、このような範疇でいつまでもみる限りにおいて、鎌倉新仏教には仏教の社会福祉の事蹟は乏しいという結果をまねくのである。池見氏の指摘するように、「いわゆる社会事業とはちがったかたち」で社会福祉を吟味すること、従来から社会福祉といわれてきた範疇を吟味することが宗教なканずく仏教の福祉を考えるうえで重要である。

近代的社會福祉の考え方を論じる前に、先ず近代精神というものを考えてみるならば、その中核は三つに要約できよう。

一つには、宗教の否定でありそれに対応しての世俗的人間中心主義であり、二つには、世界の理解における科学的合理主義であり、その結果、人間以外のものは自己の目的の手段となることであり、三つには、人間社会に非合理的權威を認めず、人間の自由と平等を実現、人格の自律性、主体性の信念と理性への信頼があり、これら三つが結びついて社会制度も合理的につくられるべきだという考え方である。⁽⁶⁾

これらの近代精神は、西洋から明治以後近代日本にもたらされ、近代の日本は過去の伝統文化と絶縁し宗教を排除してこれら近代精神の下に学術文化を形成し、また政治・行政等の制度を作ってきた。文化を移入してきた人々は移入に熱心のあまり、通常、西洋のカテゴリーを一度も批判

的に見ようとしないうちに自己のアイデンティティーを置き、西洋の原理を公式的に一方的に理解するのみで、西洋のカテゴリーを自らの目で吟味する方法を持たず、ひたすら過去の日本の伝統文化を無視し一方的に日本にあてはめようとし、説明のつかないときには日本の封建遺制のせいであつたづけようとする態度でのごまかすことが一般的である。⁽⁷⁾今いうところの社會福祉を論じる人々も、近代的社會福祉理論という名のもとに日本の過去の伝統文化との絶縁、宗教の排除においては同レベルである。

いまここに、我國の近代的社會福祉理論として最も代表的な岡村重夫氏の理論を例にとつて考察してみよう。

社會福祉は、人間のニードをみたすことを主たる任務とするところから、個人がその生命を維持・發展させるため、社会的存在として、その生活を営む上で充足すべき基本的生活欲求を考える。すなわち、人間が生活をして行くうえで欠くべからざる欲求は何かということであるが、このことについて、岡村氏は、人間の「基本的生活要求」

として、つぎの七つに分類している。

- (a) 経済的安定
- (b) 職業の機会
- (c) 身体的・精神的健康の維持
- (d) 社会的共同
- (e) 家族関係の安定
- (f) 教育の機会
- (g) 文化・娯楽に対する参加の機会

そうしてこの七つの要求とのかかわりで基本的な社会制度をかんがえている。⁽⁸⁾しかし、氏の考えている基本的な生活の中には宗教は存在しない。換言すれば、前述した近代精神に基づく近代社会においては、人間は生活して行くうえで宗教は不要であるということである。これは、キリスト教抜きで西洋の近代文明のみを採用した結果生み出された我国の近代社会を論じる者に共通した文化的特徴でもある。

今、参考までに全米ソーシヤルワーカー協会(A・A・

S・W)が決定した「人間の基本的要求」の規定は、次のとおりである。

- (a) 労働の機会と経済的安定
 - (b) 家庭の保存
 - (c) 精神的・身体的健康
 - (d) 適当な教育
 - (e) 宗教的表現の機会
 - (f) 余暇の満足な利用⁽⁹⁾
- また、L・B・グレンジャーは「人間の普遍的要求」として、次のものをあげている。
- (a) 衣食住の充足
 - (b) 健康の保持・増進
 - (c) 身体的・経済的保障
 - (d) 自己表現
 - (e) 集団参加
 - (f) 信仰の自由の確保⁽¹⁰⁾

これらは、それぞれ「宗教的表現の機会」あるいは「信仰の自由の確保」といった形で、宗教を人間の基本的要求

の一部として認めている。現代の我国で信仰の自由といえ
ば、ただちに無宗教でいることの自由といった次元にか
わつての議論であると誤つて解しているひとが多いが、ア
メリカの自由主義社会の根底にはアメリカ建国の基盤であ
つたピュリタン達の英国国教会からの信仰の自由の確保と
いう宗教的信念が流れており、信仰の自由という議論は通
常このように宗教を当然のことと認めたうえでの議論のこ
とである。

岡村氏の考えによれば、人間の社会には基本的要求に対
応した社会制度があり、社会福祉の対象は、その社会制度
と人間の関係すなわち社会関係の不調和や欠損あるいは社
会制度の欠陥しているところに存在するとする。そして社
会制度の欠陥の場合は、社会福祉の固有の領域ではなくて
一時的対象領域であるとし、その社会福祉の機能は、制度
が欠陥している間一時的に代替的機能を發揮するだけであ
るとする⁽¹¹⁾。

このような社会福祉の考え方にたつて、我国のいわゆる

仏教の過去の慈善救済の事蹟を検討するとき、近代国家の
社会福祉ではないけれども行基や空海あるいは叡尊や忍性
等の行つてきた灌漑施設づくりや道づくり・架橋工事など
は、ある意味では国の農業・土木・交通制度の欠陥を代替
したところの事業であり、貧人・病人への施食・施薬ある
いは庶民教育も、同じく近代の社会福祉ではないがそれぞ
れ人間の基本的要求に対応しての事業として社会福祉事業
を歴史的に見るうえでは評価されるべき事蹟といえる。そ
うしてこのような考えにたつ限り結果は、旧仏教の方が慈
善救済に積極的であり、鎌倉新仏教はそれに対して消極的
であるという結論は避けられないこととなる。

I—3

さて、ここで考えなければならぬことは、我国の場合
の特徴は近代的な社会福祉を論じるにあたつて、人間の生活
の基本的ニードに宗教を除外していることである。すなわ
ち宗教を人間が生活していくうえで必要と認めないのであ
る。ところで、今ここに、生活の基本的ニードの一つとし

て宗教あるいは信仰といった項目を加えて再び社会福祉という範疇を吟味してみるならば、事情は一変する。

すなわち、歴史的事蹟である鎌倉時代の新仏教と旧仏教の慈善救済についてみるときもまた同様である。

一般的にいうならば、平安時代末期までの仏教は貴族仏教といわれるものであり、浄土教といえどもそれは同じであった。そして鎌倉時代の新仏教の祖師達の時代となって、仏教は一般庶民に拡がり庶民仏教となった。そのことは、新仏教の時代に至るまでは宗教的ニードを充足できる人は貴族階級のみであり、庶民は仏の教えにありつけず宗教的ニードを充足できず心の平安を得ることはできなかったといえる。

それに対して鎌倉新仏教の祖師達は、それまで宗教的欲求の充足できない貴族以外の人々・一般庶民の宗教的欲求に応えるため、庶民へ仏教の教説を流布することこそが慈悲の実践の場であるという確信をもつに至ったのである。

であるからして、それまでの仏教が大乗仏教とはいえず特別に選ばれた者だけが、悟りを得るためすなわち宗教的欲求

を満たすために、特別な方法と場所と時間をかけなければならなかったのに反し、新仏教、中でも浄土教はいつでも誰でもどこでもできる易行という方法によって、庶民の宗教的ニードに応えたのである。それは庶民の誰もが教説に遭い宗教的欲求を充足させた意味からいって宗教的救済であった。すなわち、鎌倉新仏教は、それまで仏教という宗教制度（社会制度としての宗教）からなんら恩恵に与らなかった一般庶民に対して教説に触れる機会を与え、庶民に安心を与えたのである。それはまた人々が仏世界において一蓮托生のもとに在るということで、従来の我国にはなかった氏族等の地縁・血縁以外の国民的な大きな社会的連帯意識を形成した。

このように見るとき、すなわち、生活の基本的ニードとして宗教という要素を認めて考えるならば、鎌倉時代までの庶民は宗教制度との関係において、その社会関係は、先の岡村氏の理論を準用していえば、いわば欠陥状態であり、また欠損状態にありあるいは不調和の状態にあって、近代的な社会福祉でいうところの社会福祉の対象そのものであつ

たといえよう。

このような状態にある庶民に対して、法然や親鸞等は庶民も仏教の恩恵に浴することができると教説を発見しその流布に務めた。この行為はすなわち、それまで欠損あるいは欠陥等の状態にあった宗教制度と庶民との社会関係を正常に作り上げたことであり、それによって庶民の宗教的欲求を充足させようとした側面を有している。

このような観点からみれば、すなわち、生活の基本的ニードとして宗教を認める立場に立つならば、鎌倉新仏教のあり方のほうが人間とその宗教制度との社会関係に着目している点で社会福祉の固有の機能により叶った側面をもっており社会福祉事業の歴史の上からみても偉大な事蹟とみることができ、旧仏教のいわゆる慈善救済事業の方が、いわゆるより自己目的である点で近代的社会福祉の側から指弾を受けるいわゆる慈善行為であるといえよう。

I — 4

生活の基本的ニードに宗教を認めることについて、なぜ

我国の近代的社会福祉理論は抵抗があるのか。

(a)

我国の学術文化や政治等は近代精神の下に存在するが、明治以後のヨーロッパの近代文明の採り入れ過程においては富国強兵という国家政策目標からの取捨選択であったため、その採用も西洋文化の基底をなす思想・宗教面よりも学術・技術中心の傾向が強かったといえる。このため思想・哲学においては当然キリスト教抜きという形での科学技術中心の移入という形となるため、科学の背後にあるそれを正当化してきた近代哲学を中心とした哲学が我国の学術を支える哲学の中心となる。国家政策のもと西洋文明の移入紹介の中心機関となる東京帝国大学を代表とする官学では、和辻哲郎氏等をはじめ多くの人たちによって近代哲学の大成者であるカントの哲学が重視され紹介される。カントの哲学は、人間の理性に絶対的な信頼をおき、人格を重視し、道德の世界までを認め宗教を退け、科学の成立に合理的根拠を与える⁽¹²⁾。この哲学は、近代精神を裏打ちする

哲学でもある。通常、人格主義は一方で近代デモクラジーの論理をも裏打ちするのであるが、我国では富国強兵政策のためむしろそれらは抑圧され、単に科学技術に奉仕する理性の哲学となる。

この結果、明治以後近代精神を基礎として始められた我国の学術文化からは、その精神に基づきそれらの範疇から宗教は退けられる運命となる。このように我国においては現実の庶民大衆の生活はさておき、科学として人間の生活が議論の対象となるとき、それを論じる人の頭の中では意識的にしろ無意識的にしろ宗教は無視されることとなる。

宗教を祖上にしてそれを議論することは、近代精神の上からいって矛盾するものであり、近代人の生活に宗教がその要素として不可欠であると主張することは、近代の学術文化を論じる者としては承認されない恐れがあるからである。そこには、近代的理論を論じる者は、近代精神の体现者でないといけないという論理があるからである。このことによって、人間の生活を論じる者から宗教が欠落するのである。

(b)

いまひとつの理由は、やはり近代精神にかかわってのことであるが、近代社会となって宗教は心の宗教となった、すなわち「宗教は個人化し内面化してくる」⁽¹³⁾という議論がらくるものである。

この議論は、西洋史におけるキリスト教の宗教改革の理論の紹介とその影響からもたらされた議論であると考えられる。

ルーテルの教義の中心は、関嘉彦氏によれば、人間はその外面的行為が中世のローマ教会の定めた規律に合致するかどうかではなくして、神の恩寵によってのみ救済されることができるとし、その恩寵に与りうるか否かは信仰をもつか否か、すなわち聖書に書かれている神の言葉を成心なく読んで、それを信ずるか否かにかかっているということにある。聖職者、すなわち修道院で生活した聖職にたずさわっているもののみが神の恩寵に与るのでなく、誰もがひとしく神と直接に交わることができるとして、内心の普遍的理性の声である神の愛に生きることを主張する。そうし

て既成の教会の權威や教えを否定して、聖職者のいなかった時代のキリスト教の精神に復帰しようとしたのである。

すなわち、その信仰生活は修道院の中にあるのではなく、すべての人間に開かれており、神と人間は直接に交わりその中間に何ら媒介者が必要としないというのである。それは、自己の良心による聖書解釈以外に何らの權威を認めない宗教上の個人主義といったものを生み出したのであるという。⁽¹⁴⁾

これらの議論は、西洋ルネッサンス期のものであるが、我国の近代にもたらされた結果は、宗教否定の近代精神をむしろ強化する方向で結びつく。

すなわち、宗教とは聖なる世界と個人の内なる世界との関係であって、社会的なものではないという考え方である。宗教とは独り心の内なるものであり、心の宗教であるというのである。宗教は社会的なものではないのであるから人間の社会生活には無関係であるということである。

この論理にしたがえば、社会福祉が問題とする人間の生活は、社会生活であり、社会生活上の基本的ニードである

から、宗教を社会福祉という生活の基本的ニードに入れる必要はないということとなり、この結果人間の社会生活から宗教が欠落して当然であるとする事となる。このような傾向は、内村鑑三氏の「無教会主義」や親鸞の「親鸞は弟子一人ももたずさふろふ」といった言葉の浅薄な理解とともに社会に存在する僧や宗教教団などの宗教制度の必要性のためにする議論として援用されていた。

しかし、本来ルーテルなどのプロテスタント各派が社会制度上の教会を必要としたわけではない。彼等は、従前までのローマ教会の既成の教会の權威に挑戦するため、ローマ教会の教えを否定したのであり、彼等自身はもちろんプロテスタントの教会の重要性は強調したのである。⁽¹⁵⁾内村鑑三の無教会主義も外人宣教師のすすめる従来西洋流の教会のあり方を批判し、宣教活動の西洋からの独立という意味でとなえられたまでで教会そのものが社会に不必要なものであるといっているのではない。⁽¹⁶⁾親鸞の言葉も、本来の指導者というものは指導者意識や指導欲を捨てたところにあるとさとして言っているにすぎず、念佛者の集団を否

定したのではない。⁽¹⁷⁾

宗教において聖なる世界との心の交わりそのもの、すなわち、仏教における悟りや信仰の自内証そのものは、社会的なものでなく社会的存在でもなく心の内なる世界であることは言うまでもない。このことのみが宗教の定義であれば、確かに宗教は社会的なものでなく心の世界のみの問題である。しかしこれらは宗教の一部分にはちがいないが、これだけでは宗教は成立しない。

宗教は、心の内なる「自信」だけでなく他者との関係「教人信」と相俟って成立する「自信教人信」⁽¹⁸⁾の世界である。このことは、仏教成立の説話においても広く知られているところでもある。

仏陀は、悟りを得たとき、その智慧のよろこびの内容を人々に説こうとするには至っていなかった。自己の苦悩は解決し、目的は一応達成されたのであり、説法よりも沈黙に傾いていた。悪魔マーラの入滅のすすめに対し、仏陀はこの世における自分の使命を最後までたし、世間に仏陀（仏）と教義（法）と教団（僧）の基盤ができあがるまで

は、入滅など考えるわけには行かない、と言ってマーラをしりぞける。ここに梵天勧請の説話は「有情を哀愍するによりて」伝道を決意し、慈悲の宗教としての仏教が成立するに至るのである。⁽¹⁹⁾

一つの思想は、他者に伝達されて始めて一つの思想となるのである。すなわち、思想は、他者への表現を伴って始めて思想となるのである。仏陀の自内証の内容は、初転法輪をもって宗教としての仏教が成立したのである。⁽²⁰⁾

このように仏陀の例をみても分かるように、宗教は、心の中だけをもって成立するのではない。仏・法・僧と仏陀が言うがごとく、心の内なるものと、社会的に存在する教団と相俟って宗教は成立するのである。すなわち「自信教人信」である。「自信」は非社会的存在であろうが、「教人信」となるとき社会的存在となり社会制度となる。近代日本でいうところの宗教は、近代精神に基づき宗教の社会的活動の成果物である「自信」だけを宗教であるとして強調し、その伝達機関である宗教制度を社会制度として承認せず、人間の社会生活の中から宗教を排除しているのであ

る。

(c)

(a)(b)を総合して考えるならば、近代の学術文化を根底から支えているものは、それは近代文化を作り上げた西洋の近代の歴史でもある。

理論的には、近代は神乃至宗教を軸とした中世世界の崩壊によってもたらされ、それぞれの分野は宗教から分離し、それぞれの分野独自の論理で活動し始めたとされている。

このことについて柴田善守氏は、次のように説明している。

中世世界が綜合であるのに対して近代社会は分裂の社会であるといはれている。中世キリスト教圏の社会は

(略) 神という基底の上に立っていた。それは人間のいかなる生活も行為も究極的に神に終焉する(略) 併しながら近代社会は、その各々の分野がそれぞれの論理をもつて働きはじめたのである。それは人間の生活の分裂である。⁽²¹⁾

また、氏によれば、中世から近代について、教育においてもヨーロッパの有名な大学が教会において発祥し、神学が中心であったことは衆知の事実であり、救済は人間の救済と関連して神の行為そのものであった。

人間が人間に働きかける行為は神を前提として考えられた。神は絶対であり、その権威を背景としてこれらの行為は権威づけられ、これらの行為が可能になった。ヨーロッパ史をみると、中世末期ごろから政治が宗教から分離しはじめ十七世紀には独自の論理をもつようになり、これら歴史と並行して裁判も教育も医療も宗教から離れてそれぞれの論理をもつようになり、そして十九世紀には救済行為も宗教から分離する。

神という絶対者を背景としないで、いかにしてこれらの行為は可能となるのであるか。同じ不完全な有限の人間がいかにして人間を治め、裁き、癒し、教え、救うことができるのであるか。十八世紀の哲学はその答えであった。個人の自由と平等の基盤となる理性の存在こそその根拠であった。人間はすべて自ら判断し、決意し、自ら行動すること

とができるという能力をもっているということである。何が真であるか、何が善であるか、を判断する力を神からあたえられている。それゆえに理性の主体である個人はあらゆる拘束から解放されねばならないという。

政治は国民の代表による政府によって運営され、裁判は法を前提として行われ、個人の理性に訴える事によって可能となる。教育は児童の生まれながらに持っている理性を訓練することである。学問研究の自由は自然科学を生み出し、発展させることになった。医療はこの自然科学を採用して医学、医療は急速に発展する。そして救済においても理性を前提とし、一方社会科学の発展が大きな支えとなったのである。救済行為は社会事業、社会福祉と名称を変更していく。

教育と医療と社会福祉は、いずれも個人の理性を基盤としてその能力を前提とし、教師や医師やソーシャル・ワーカーは対象者を援助する役割をもっているのであるという。⁽²²⁾

すなわち、神から与えられた理性によって、人間は主体

性をもち、各々の分野は宗教と分離しそれぞれの分野の論理をもって機能する。

柴田氏の説明からもうかがえるように、ヨーロッパの近代は宗教からの分離であり、それは宗教の否定ではなく、常に神の影はみえている。人間中心で宗教否定の哲学といわれるカントでさえも、神の存在を当然の前提とした理性の哲学であった。

要するに西洋の近代は、各々の分野がそれぞれ独自の原理と論理で働き出すためには、中世の宗教の原理と論理の統制から分離することであって、宗教自体を否定したわけではなかった。例えば、社会科学において没価値性を主張したM・ウェーバーも、社会科学に対しての神学や形而上学の次元からの批判を避けるため、即ち「学問が神とは没交渉なものである」ことをいおうとしたためと解することができる。このような理論をもちださねばならないほど宗教の影響力は強く、宗教からの分離・独立には努力を要したといえる。今なおヨーロッパの社会はまだキリスト教の影響下にあり、人々は「人生の最終的な意味を保証されて

いる」²⁴宗教は、それぞれの分野の一つとなりさがったとしても、当然のこととして存在している。

しかし、我国へのヨーロッパの近代文明の移入はキリスト教抜きであった。學術文化を支える近代哲學においても同様であった。我國の大部分の近代哲學者にとつて、近代哲學の理性を賦与した神（God）は、キリスト教文化の體驗のない我國では机上の論理の世界のものととなり、空疎な世界のものとなる。元々、我國には「キリスト教の神」などはない文化圏なのである。神のないところへ、神の實體を知らない人が、あるいは国王の上にあつて国王や國民の生活を統制していた中世のローマ教會の權威を経験していない歴史を持つ人々が、キリスト教の神の宗教の重圧からの分離・獨立に困難辛苦してきた論理をもっているそれぞれの領域の學術文化を、移入し、理解し、紹介しようとしたのである。

その論理の中での「宗教からの分離」は、神（God）の實體がない世界では、神の世界からの分離は、論理としては成立しても、實體としては成立しないため、「宗教から

の分離」の論理は、宗教の否定の論理に結びつく。このように西洋の神のないところに、分離の議論は成立せず、分離は否定と結びつき、宗教からの分離の議論は我國では宗教無用の議論となる。

むしろ我国の場合、すでに江戸時代、宗教は政治の下に統制され無力化されており、政教分離は、西洋とは逆に宗教が政治の束縛から分離・獨立するという概念でとらえねばならない状況にあるといえる。それ以前の我國の歴史においても、仏教は鎮護國家のための仏教であり、宗教が國家より優位に存在したことはなかったといえる。

このような近代日本にあつて、日本の近代化のため自我意識を育てるためには、理性を賦与する神（God）が必要であり、日本のキリスト教化を主張する人もあつたが、このような人にとっては、連合軍による日本占領は一つの契機であつた。教育的独裁を行つた連合軍最高指令官マッカーサー元帥は、國際キリスト教大學を設置するなど、日本のキリスト教化を考慮したが、今日まだマッカーサーの意図したようにキリスト教の神は定着していない。

むしろ、戦後の学術文化の世界では、キリスト教文化を世俗的に継承したマルクス主義の歴史像が中心に採用され、それによって社会経済現象を説明・解釈することが主流となったといえる。

すなわち、キリスト教の歴史像は、仏教とは異なり、時間の一方向進行である。京極純一氏の説にしたがえば、マルクス主義は、キリスト教の天地創造・人間の楽園生活に対応しての原始共産制社会を考え、次の地上の罪と悪の支配の歴史・人類史の終末と罪の最終的な処理に対応しての階級闘争の歴史とそれを廃絶する最後の階級闘争によっての終わりと、最後にキリスト教の回復された楽園・新天地に対応しての回復された共産制社会という構成であるとい⁽²⁶⁾う。

この世俗的終末観は、やはり仏教とは異なり、楽観的な進歩の思想を人間の歴史にもたらした。マルクス主義はどのようにキリスト教の産物であるが、この世俗的終末観を信じる者は、他の宗教へは排他的である。いわゆる神や宗教は民衆の阿片として退けられた。

(d)

それならば我国の仏教は、どのように理解されたのか。

仏教は、キリスト教を基準として宗教を定義づける範疇からはみだす異質のものであるといえよう。この仏教が日本の宗教文化の中核をなしているだけに、西洋の学術文化の範疇で事物を理解しようとする日本の仏教に縁のない社会科学者にとっては、得たいの知れないつかまえてころのないものであるといえよう。

仏教は、キリスト教文化のように、神、人間、自然というふう⁽²⁷⁾に人間を中心に対立・分化させて物事を考えない。そこには自然と他者というふう⁽²⁸⁾に、峻別して物を見る対立概念は先ず存在しない。時間についても、一方向進行ではなく歴史の進歩の思想とは結びつくことはない。

仏教、とりわけ庶民仏教の中心である浄土教は、分別とはからいを捨てよといい、自然法爾(ジネンハウニ)であり、生命の源から他力により生かされているという立場である。中村元氏は「仏教諸經典のうちで日本人一般の心に最も深く感化を及ぼしたものは、恐らく浄土三部經である

う。浄土教は日本仏教のうちで最も多くの信徒をもっているし、浄土教以外の諸宗派でも浄土教から多大の影響を受けている。かなり多くの日本人に認められる謙虚で誠実な心情は浄土教と無関係ではないであろう⁽²⁶⁾という。浄土教は、人間が愚鈍である自覚からはじまり、小賢しい理性や分別やはからいを捨てて他力によって生かされているのだから謙虚であれという。このような日本の社会の底流にある伝統的な生き方は、近代の西洋文化の範疇では説明しきれないため、論外に放置される。

西洋の近代文化のカテゴリーにアイデンティティーをおくいわゆる近代の進歩主義者である丸山真男氏は、近代の本質について、「主体性」とこたえ、それは「自然から作為への転換」であり、「である」ことから「する」ことへの転換であるという⁽²⁷⁾。

主体性、作為、する、という近代の自我意識・個人意識は、浄土教のいう自然（ジネン）やはからいを捨てるという考えとは相いれない思想である。このような仏教、とりわけ浄土教は、近代の識者の目からみれば、主体性の確立

にあたりむしろ排除し否定すべき思想の対象となる。しかも仏教者の中にも、近代思想に傾倒して、理性教といわれる近代哲学に接近し、理性と仏性を同一視しようとして、「成仏とは理想的人格を実現することである⁽²⁸⁾」とか、仏教は、仏陀が理性の限りをつくして証得した大原理である⁽²⁹⁾という人もでてくる。

要するに、近代の主体性の信念、理性の哲学からいえば、仏教とりわけ浄土教は作為の排除であり、自我意識の排除を要求するものであり、近代の信念とは相いれないものである。このような点からいっても、我国の宗教は、近代の思想からは論外の宗教であり、排除し、否定の対象となる宗教であったと考えられる。

以上のように、日本において近代社会を論じる場合は、明治以後の近代精神のうえにたって論じられるため、どうしても社会生活の中に宗教をその要素の一つとして認めることに消極的である。客観的に認められたとしても、それは前近代的な封建遺制としてかたづけられる。すなわち、

近代精神に基づく議論からは、我国の近代社会には宗教制度という社会制度は存在してはならないものとなる。このようなことからして、我国の近代的社會福祉理論の範疇からも宗教はその社会生活から排除されたのである。⁽³⁰⁾

I—5

結論的にいえば、我国の仏教の社会福祉事業史を概括的にながめた場合にも、従前から論じられてきたように我国の歴史上最も仏教の宗教的エネルギーの充満した鎌倉新仏教の祖師達の事蹟に社会福祉事業の事蹟があまり認められないという評価が下されるのも、宗教を否定した我国独特の近代的社會福祉の範疇を念頭において歴史をふりかえるためである。宗教が、人間の生活に不可欠であるという立場に立てば、池見氏の慈善救済についての指摘から類推できるように、鎌倉新仏教こそが庶民の救済にあたり、社會福祉の立場からみても歴史上大きな事蹟を残したといわねばならない。本来、社會福祉は、その対象を人間とし、人間の生活は全体であり不可分割とする考えからすれば、生

活の中から宗教のみを分離・否定することはいかなものであろうか。

宗教的ニードを人間の生活に認め、かつまた近代社会の各専門分野の一つとして宗教制度が社会制度の一つとして存在することを認める立場に立つならば、近代的社會福祉においても宗教社會福祉事業という分野が成立する。それは、近代的社會福祉理論を準用した社會關係論からいえば、宗教的ニードを有しながらも社会制度上の宗教制度との社會關係が不調和・欠損・欠陥の状態にある人々、即ち宗教的ニードを有しながらも宗教制度を利用できない人々の社會關係の面に着目した分野として成立するだろう。

例示すれば、教育制度との社會關係の欠損において訪問教師が存在するように、宗教制度との社會關係の欠損の状態としては我国ではホスピスを要する患者などに対する宗教的側面からの援助が一例として考えられる。近年の大戦の歴史では、アメリカ軍の場合生死に直面する戦場の兵士に対して従軍牧師を派遣していた点は、日本軍との違いで

もある。また、社会関係の欠損等の状態につけこんだオカルト的靈感商法の横行への宗教的側面からの援助等が考えられる。

I—6

それでも、なおかつ近代的社会福祉に宗教は必要なしという立場があるとするならば、それは近代的社会福祉というものについて、次のように考えられる場合である。

それは、中世社会が総合であったのにたいして、近代社会は分裂の社会であり、近代人の生活は分裂している。そして近代的社会福祉はその中心にあって、近代の分裂社会で生じる不調和を調整しまとめていくのが近代的社会福祉であり、近代的社会福祉は近代社会にあって人間を究極において救済する最後のとりでであるという考えである。このような全能者のような考えが近代的社会福祉にあるとするならば、そのとき近代的社会福祉は、マルクス主義と同様科学的という名の下にはあるが、人間の人格や理性や主体性を信念とした、近代社会におけるキリスト教文化を世

俗的に継承した宗教という立場に立っていると解することができるのではないだろうか。そのとき、宗教的ニードを認めず近代的社会福祉を論じる者は、近代的社会福祉の世俗的宣教師であるといえよう。

このことに関連して、柴田氏は、次のような疑問をなげかけている。

「人格の思想は、ヨーロッパのキリスト教社会の産物である。(略)人間を地上の支配者として神が選んだという発想を基本にもっている。十八世紀、カントは人間を自覚的存在と規定し、人間の道徳の『至上命令』として(略)この社会はすべての人間が単なる手段として扱われない社会である。そして人間以外のものは人間のための手段となる。すなわち、あらゆる文化、価値は人間を基準として成立し、人間は価値の源泉であるという。」(略)「しかし、一方において自然と人間の間を断ち切り、自然を人間のための存在と規定し、自然を人間生活のための単なる手段であり、素材であると規定することは、人間の思い上がりではないだろうか。あらゆる自然を人間の快楽のために利用

する權利を人間がもつことは、許されるであろうか。」という。そして「ギリシャ文明とキリスト教を基点とするヨーロッパ文化の發想法を現代こそ反省しなければならない。」⁽³¹⁾という。

このことからしても、人間中心主義の近代的社會福祉は、ヨーロッパの思想的宗教的產物であり、マルクス主義同様世俗的宗教といえるものであろう。氏は、その人間中心主義の發想法に反省を求めているが、日本人である我々にとっては、それは、移入された西洋の文化の根底にある概念の範疇を吟味し認識することから始めなければならないのではないかと考えられる。そのことは、また、われわれ自らが根底に持っている東洋の、あるいは日本の固有の宗教等の文化の再認識及び復興につながると考えられるからである。

II—1

明治以後、科学と共に入って来た宗教を否定する近代精神は、今日の日本の學術文化の世界での哲学となっている。

それは、人間の生活を分析するうえにおいても宗教を排除することは前述したが、近代的社會福祉の理論も同じく宗教と決別し、宗教を否定したうえに成立している。

前述の岡村氏の理論を例に引き続き述べるならば、それは宗教的慈善事業と近代的社會福祉の斷絶である点において明確である。

氏によれば、ひろく他人を援助する原動力は、歴史的には、まず宗教的動機による慈善的活動としてあらわれたが、これは個人的、主觀的色彩の強い他人援助で、近代的社會福祉の理論以前のものであるといい、「宗教的慈善事業をみると、まずその目的は『施しもの』をあたえるものが、それによって『神の恩寵』をうけるという点である。『慈善はこれを施す者の幸福である』と言われた」という。そして、宗教的慈善事業においては「貧困者の救済が、貧困者自身の必要性からではなく、施与者自身の必要から生まれたという点である。従って宗教的慈善においてはただ施しをすること(almsgiving)自体が目的であって、相手が果たしてそれを望んでいるか、あるいは真にそれを必要と

しているか、また相手にどんな影響をあたえるかは全く関心の外におかれる」⁽³²⁾という。そうしてこうしたことは、宗教的慈善によって生計を維持する多数の「職業的乞食」⁽³³⁾をつくり出したという。

これら従来までの宗教的慈善事業等に対して、氏のいう近代的社会福祉というものは、その原則の一つである分類保護の原則にかかわっているには、生活上の要求に応じて分類保護されるべきものであるとして、次のようにいう。

「救済をあたえる側の必要によって対象者を分類したり、処遇することではなく、まさにそれと反対に、救済をうけるものが何を必要としているかによって彼等を分類し、処遇する。これは大げさに言えば、社会福祉におけるコペルニクスの転換を意味する」⁽³⁴⁾という。

すなわち、近代的社会福祉は、対象者の要求の中に処遇の基準を見出すことであり、宗教的慈善等それ以前の社会福祉とは、全く主客を転倒するものであるというのである。

しかし、この論理には、宗教的慈善の否定を急ぐあまり少々論理のすりかえがあると思われる。

氏の社会福祉への着目点は、社会福祉といわれる救済乃至援助の方法論に対してである。その方法において、社会福祉は科学的であらねばならないと主張するのである。すなわち、氏は、社会福祉をカントのいう学問の系譜にあてはめるならば、それは技術的実践的な学問の系譜に属するKunstlehre（技術学）ないし「工学」(engineering)であるとし、また、社会福祉学は、純粹理論科学の系として成立する応用科学であるとした⁽³⁵⁾。氏は、そのうえでアメリカ社会学の役割理論を駆使して、近代的社会福祉理論といわれる理論を成立させた。氏に代表される近代的社会福祉理論からすれば、社会福祉の本質は、科学技術であるという結論となるのであるが、これは救済乃至援助の方法論に着目した結果であると考えられる。

このような観点から宗教的慈善をみれば、氏の否定したところは、宗教的慈善の技術的方法論の稚拙さを否定しているにすぎないといえる。もとより宗教的慈善の盛んな過去の時代においては、現代のような科学的方法論などあらうはずはなかった。氏の宗教的慈善の否定の論理からすれ

ば、慈善は救済・援助するものの側の自己の都合で自己目的によって行われるから、対象者が真に救済・援助されたかどうかという援助方法などどうでもよかったというところであるが、キリスト教の愛やあるいは仏教の慈悲またそこから派生する大乘仏教の菩薩の利他という本質を理解するならば、宗教的慈善をして個人的主観的で自己目的であるという理解は浅薄に過ぎる。

このように技術的方法論を中心とする近代的社会福祉の論理から宗教的慈善を否定し、援助される側にとっての効果的方法を学として成立せしめたが、援助する者の原動力についての論理も宗教的慈善とともに否定してしまった。このため、近代的社会福祉の論理においては、援助する側の論理は、近代の国民国家となつて「個人は国家から脱落することができなくなった」⁽³⁶⁾ため、国民国家が一つの世界を統括するその制度上からくるところの国家責任あるいは社会責任といった論理で救済・援助の原理は規定することはできるが、個々のフィールドで現実に関々のケースに対処している援助者個人の心の内なる原動力は、論理の外に

おかれている。

II—2

このため、近代的社会福祉において、現場で従事するソーシャル・ワーカーの原動力は、強いていうならば職業としての社会福祉事業であり、M・ウェーバーの言葉を借りるならば、それは「生計の資を得る道」⁽³⁷⁾としてのソーシャルワークである。皮肉にも近代的社会福祉によって、宗教的慈善時代のように慈善によって生計を維持する多数の職業的乞食は消滅したが、今や近代的社会福祉によって生計を維持する多数のソーシャル・ワーカーを生み出したのである。

社会福祉の本来の目的からいえば、その対象者が社会から消失することがその目標となるが、社会福祉をもってその職業とするものにとっては、生活の資を得るためには、対象者の消失は職業上の危機でもある。社会福祉の施設や機関の存続のためには、常に一定の安定した数の対象者を必要とすることとなる。一面においては高邁なる理念の下

対象者のために、ソーシャル・ワーカーや施設等の社会資源が創出されるが、他方これらの存続維持発展のために対象者が必要となる側面が生じることはいふまでもない。敢て抽象的に言うならば、生活の資を得ることのために社会福祉に従事する者は、常に一定の対象者を創出しなければならぬという社会的要請の中にいる。

彼等ソーシャル・ワーカーにとっての援助への動機は、生計の資を得ることであるため、人間中心主義と民主主義とに基礎をおく職業倫理コード⁽³⁸⁾の存在も第二義的なものであつて原動力とはなりえない。

近代的社会福祉は、科学として援助技術・方法論を成立させることに意義を見いだした。しかし、科学として在る以上M・ウェーバーの言うように、それは「人生を技術的に支配したいと思うならばわれわれはどうすべきであるか」という問いにたいしては、われわれに答えてくれる」のみであつて、そうすべきことの意義については、科学はなんらの解決も与えず、あるいはむしろこれを当然の前提とすると⁽³⁹⁾言つてゐるように、近代的社会福祉は、宗教的慈善の

ような援助者個人の内なる原動力については、何等言及せず論理の外におく。強いて言えばそこには、自らの生計の資を得るために他人を援助するという原動力があるだけである。

II—3

近代の国民国家において社会福祉の大部分は、社会責任の理念の下に行政法上の給付行政として行われ、大部分のソーシャル・ワーカーは公務員としての身分を併せもつこととなる。秩序行政のように、直接的に公権力を行使し国民の自由を規制・侵害することは少ないが、行政組織内に身分を有する以上、公権力の一端をソーシャル・ワーカー自身が受け持っていることに変わりはない。しかし、救済・援助の実施主体は、国等の公権力が主体である。

民主政治の政治の倫理の出発点は、M・ウェーバーのいう世俗内的禁欲に求められ、政治権力の活動範囲も合法的合理的な秩序維持に限定され、権力の腐敗は防止されるはずであつた。それは、人間の理性性に対する信頼を通じて、

理性による合理的判断力をもつ自我の確立、すなわち個人自治への信頼を基盤としていた。

しかし、資本主義の発達に伴う高度工業社会となつて、国家の職能の拡大は、行政権の拡大をもたらし、行政はますます大規模化し、行政組織は肥大した。また、高度工業社会と大衆消費社会の出現は、禁欲や自己抑制よりも、快適や奢侈や放縱を日常化し、理性に対する信頼は揺らぎだす。すなわち、近代社会以前の社会の支配的身分に要請された質素や禁欲や献身や自己犠牲等の自己抑制を強調した教育や倫理は、現代の支配集団である公務員に対して職業選択の自由の下で特別に行うことは困難となる。

このように高度工業社会においては、自己抑制の訓練が全体的に弛緩する結果、役割からの逸脱ないし腐敗が生じるのが実情である。その結果、公務員は「法令に規定されない限り、何もしなくてよい（あるいは、何をしてもよい）」⁽⁴⁰⁾という最小限の奉仕を考える。

実際の行政は、一面において官僚機構を通じての国民の統治であり国民へのサービスの供与であるとともに、他面

においては官僚機構内部でのパワーゲームすなわち権力抗争であり出世競争でもある。階層化された官僚機構内部においては、権力の分布も階層化され、より上層でより内部管理性の強い部門が有力であり高い評価がなされるのが実情である。このような実情にあって、社会福祉部門とりわけ社会福祉の現場といわれる部門は、権力機構の内部では非管理部門であり下層に位置する実情にある。いわゆる出世コースでなく陽の当たらない場所であり、人事行政の面で左遷のポストとして使用されやすい状況にある。このような内部権力の中枢から遠くパワーゲームの下層に位置する人々にとって、公務員としての誇りの喪失と志気の低下は避けられないこととなる。ましてや高度工業社会における自己抑制の一般的水準の低下と相俟って、M・ウェバーの言うように公務員が誇りを失ったとき、「恐るべき腐敗と鼻もちならぬ俗物根性という危険」⁽⁴¹⁾がまちうけているのである。

近代社会となり、援助の実施主体であり権力主体である国等は、救済・援助の義務と責任を有しているが、内部で

直接援助に従事する個人は、公務員としての報酬とその身分を失うことに對する不安という個人的関心で権力主体に服従するという動機によって、たまたま任命権者の意思により他人を援助する事務に従事しているにすぎない。

(事例) ある児童は、ある県の権威ある機関の鈴木ビネー式知能検査で指数83プラスαの情緒障害児童として診断された。母親はその後その児童の相談でA県の児童相談所へ行ったところ、知能検査をやり知能指数60の精神薄弱児であるということで精神薄弱児施設入所が決定し措置された。⁽⁴²⁾

この事例は、情緒障害児童として障害を取り除いてやり児童の潜在的能力を顕在化させてやるか、一生精神薄弱児としての烙印をおされるか、児童にとっていまの社会では大きな分岐点であるが、形式論理からいえば児童相談所も権威ある機関であるから特別に法律上問題になるような要因は含んでいない。しかし、権力機構内部の要請として施設や特別学級の定員充足等の問題等が複雑にからんでいるようなときなどは、えてしてソーシャル・ワーカーも内部

側の要請にも忠実でありたいという誘惑にかられることがあることはいなめない。

このように住民サービスの誠実な履行と組織の内部論理からの動機とが相矛盾するような場合、ソーシャル・ワーカーとしてまた公務員として誇りを失っておれば、援助に従事している者としての自己抑制は弛緩しやすい状況にある。生計の資を得ることが他人を援助する原動力となっている権力組織の下層で従事するソーシャル・ワーカー達が、誇りや自己抑制を持続するためには、実際には超人的な能力を必要とする。

前述のような事例ではないけれども、最近、児童相談所の児童福祉司による一時保護の女子児童に対する暴行(N児童相談所)や大阪あいりん地区で生活保護を担当するケースワーカーの保護費の使い込み(O市立更生相談所)など、社会福祉の現場での不祥事件はあとをたたない。マスコミによる報道は、氷山の一角であり、むしろ大部分の不祥事件は、権力組織の内部論理優先と守秘義務によって表面化しない議論もされない。

要するに、近代的社会福祉は国家に救済・援助の原理を与えたが、援助に従事する個人には内なる救済・援助の原動力は与えなかった。個人は、報酬を得るために権力の命ずるままに服従しているのみである。

結論的にいえば、宗教的慈善においては他人を援助する者は、宗教的な心の自己抑制とともに積極的な救済・援助への使命観という原動力を有していたが、宗教的慈善を否定する近代的社会福祉の下で職業として従事するソーシャル・ワーカーにとって他人を援助する原動力は生活の資を得るためであり、これをもって救済・援助の原動力とするにはあまりにも低次元の論理となる。近代的社会福祉は、援助の対象者に科学的効果的な技術論・方法論を用意した援助者個人の内なる原動力は用意しなかった。このことからすれば近代的社会福祉における福祉行政の腐敗は、職業倫理コードによっても防げるものでもない。いまや人間の理性に対する全幅の信頼も、フロイトやマルクスの出現以来色褪せたものとなってきている。これらの問題は一面

近代的社会福祉が、宗教を否定したために生じた矛盾が、いまになって出現してきたといえるものである。

ここにおいて再び近代精神や近代的社会福祉を見直す必要に迫られることとなるが、このとき宗教や宗教的慈善の論理を避けて通ることはできないと考えられる。近代社会の論理に宗教の論理を認めて近代を超えたとき、「中世社会が総合であるのに対して近代社会は分裂の社会であるといはれている」が、この分裂の近代を統合する意味で再び新しい総合の社会が形成され、新しい中世的世界が出現してくるのではないだろうかと思われるがいかなものであるろうか。

むすび

いまここに近代的社会福祉の二つの問題点について、今まで私の体験等を踏まえた考えの中から述べてきた。宗教の社会福祉事業の論理の混乱や現実の福祉行政の腐敗は、総てではないが、我国の近代的社会福祉が内にもつ宗教否定の論理に由来しているのではないだろうかと考える

ものである。

現代、人間に関する学術・文化を議論する場合、宗教を認めて議論する立場と認めない立場があるが、それは社会福祉の範疇を論じる場合においては決定的違いが生じることである。

(注)

(1) 佐藤俊夫著「倫理学」一九六二年東京大学出版会 四六

頁・一七三頁

(2) 森永松信著「仏教社会福祉学」昭和三九年 誠心書房

七二頁―七三頁

(3) 柴田善守著「社会福祉の史的発展―その思想を中心とし

て―」一九八六年光生館 三六頁

(4) 吉田久一著「日本社会事業の歴史新版」一九八四年勁草

書房 四一頁―五八頁

(5) 池見澄隆著「中世の精神世界 死と救済」一九八五年人

文書院(鎌倉仏教における慈悲行と法然の救済姿勢―松野

純孝氏稿を検討しつつ)二六六頁―二七六頁参照

(6) 「哲学事典」昭和三十七年平凡社・その他

(7) 加藤尚武「堕ちた偶像丸山真男」(一九八六年「諸君」

二月号文芸春秋五二頁)・その他

(8) 岡村重夫著「社会福祉学(総論)」昭和三四年柴田書店

一二二頁―一二三頁

(9) 「Social Policy for Today」A, A, S, W 1949, 5p

(10) Lester, B. Granger「Basic Human Needs」1963,

(Social Work Journal) 四月号

(9)(10)については、前掲書「社会福祉(総論)」一一

六頁・三浦文夫著「社会福祉経営論序説政策の形成と運営」

一九八〇年碩文社七三頁―七五頁参照

(11) 前掲書「社会福祉(総論)」一三九頁―一九三頁

(12) 「世界の名著・カント(人倫の形而上学)」昭和五〇年

中央公論社・峰島旭雄著「浄土教思想の比較宗教哲学的研

究」一九八四年平楽寺書店 二一〇頁・その他

(13) 小口偉一著「宗教社会学」一九六三年 東京大学出版会

(四七頁―四九頁)のデュルケムの「宗教生活の原初形態」

(1912)についての解説を参考

(14) 関嘉彦著「社会思想史十講 自由主義 民主主義 社会

主義(改定版)」一九八一年有信堂高文社 一〇頁―一二頁

(15) 同書 一二頁

(16) 峰島旭雄・芹川博通編著「近代の法然論」一九八二年み

くに書房 一九七頁

(17) 金子大栄校訂「歎異抄」昭和三五年 岩波文庫 四三頁

―四四頁

(18) 善導大師「六時礼讃」初夜礼讃

(19) ベック著(渡辺照宏訳)「仏教(上)第一部仏陀」一九四

八年 岩波文庫 八四頁―八八頁

(20) 増谷文雄著「佛陀」昭和四〇年角川書店 七一頁―八〇

頁

(21) 柴田善守「救済の論理」(大阪市立大学紀要社会福祉学

一九五五年 第三卷第一号) 一八頁

(22) 前掲書「社会福祉の史的発展―その思想を中心として―

六頁―七頁

(23) マックス・ウェーバー著(尾高邦雄訳)「職業としての学

問」一九八六年 岩波文庫 四一頁

(24) 京極純一著「日本の政治」一九八三年 東京大学出版会

一二七頁

(25) 同書 一二三頁―一二四頁

(26) 中村元・早島鏡正・紀野一義訳注「浄土三部経(上)大

無量寿経」一九八五年 岩波文庫 三七三頁

(27) 前掲書「堕ちた偶像丸山真男」五一頁・丸山真男著「日

本の思想」一九六二年 岩波書店(である)ことと「する

こと」一五四頁―一八〇頁等

(28) 西川知雄著「法然浄土教の哲学的解明」昭和四八年 山

喜房書林 二二六頁

(29) 津村諦堂著「法然教学の現代的解釈」昭和四〇年浄土宗

秋田教区教務所 一三頁

(30) このような状況にあっても、ただ一つ近代国家となった

我国の社会福祉行政において認められている宗教的行為が

ある。それは、葬祭についてであり、葬祭についての公的

扶助のみ生活保護法において葬祭扶助として規定されてい

る。これは、人間の理性を不死とする哲学にとって、人間

の生の尊厳は説明できても、人間の死の尊厳さは説明でき

ず物理的な屍体としてしか説明がつかない。この説明だけでは満足できない人間の心情が、葬祭を認知させたといえよう。

(31) 前掲書「社会福祉の史的発展—その思想を中心として—」

一二頁—一五頁

(32) 前掲書「社会福祉学（総論）」二三頁—二四頁

(33) この職業的乞食についての説は、西洋の中世キリスト教の施しの論理を宗教一般のものと断定して、述べられたものであると考えられる。キリスト教の場合、四世紀頃からクリュストモス等によって、罪惡消滅のための貧者への施しの功德が盛んに説かれ、その結果後年になって職業的乞食の発生という現象が生じたということが通説となっている。（S・クウィーン著（高橋梵仙訳）「西洋社会事業史」

昭和三六年 ミネルヴァ書房 一九九頁—二〇二頁参照）

しかし、仏教の場合の施しの論理は少々事情が異なる。仏教の場合、仏陀の時代から僧侶（沙門）そのものが職業的乞食であるという原理を掲げている。もちろんキリスト教のように貧窮の人への施しということも行われるが、仏教

の本来的な原則は、在家信者等（優婆塞等）が、僧（仏陀や比丘等）に対して衣食等の施しを与えることであって、その原則は今日に至るまで生き続けている。

經によれば、「比丘たちよ。なんじら出家たる者は、髪を剃る、鉢を持して、家々に乞食して生を支える。乞食とは、世のもろもろの活命（生活の仕方）のなかの下端である。

だが比丘たちよ、もろもろの秀抜なる人々が、かくのごとき生活に就く所以のものは、義しき目的の存するによりてである。」（南伝相應部經典 10.17. 88 乞食。漢訳雜阿含經 10.17. 他）（増谷文雄著「佛陀」一三二頁参照）

このように仏教の場合、当初から施しの対象は職業的乞食である僧に対してである。このため西洋の社会事業史でいう、施しにより職業的乞食を生み出したという職業的乞食に対するマイナス評価の論理は、キリスト教をもって宗教一般とみなした論理であって、仏教を宗教とした場合の論理にはなじまないと考えられる。

(34) 前掲書「社会福祉学（総論）」四四頁

(35) 同書 二〇一頁—二〇二頁

(36) 柴田善守「イギリス福祉国家と社会事業」(吉田久一・小

川政亮編「社会保障と社会事業」昭和三五年)二七頁

(37) 前掲書「職業としての学問」九頁

(38) 「N, A, S, W Code of Ethics」一九六〇年一〇月一

三日 N, A, S, W 総会採択 参照

(39) 前掲書「職業としての学問」四五頁

(40) 前掲書「日本の政治」九六頁

(41) マックス・ウェーバー著(脇圭平訳)「職業としての政

治」一九八五年 岩波文庫 二八頁

(42) 竹内清「後退する児童福祉—児童相談所の判定について

—」(昭和四六年「精神分析」一〇月号)に搭載された事例

を要約したものである。